La fundación ontológica y teológica de los trascendentales según santo Tomás de Aquino*

Jason A. Mitchell, L.C.

Introducción

La metafísica está definida como la ciencia del ente en cuanto ente y de sus propiedades por sus causas últimas. La identidad entre la metafísica y la teología filosófica[1] implica la necesidad de fundar tanto ontológica (*per causas intrinsecas*) como teológicamente (*per causas extrinsecas*) las propiedades trascendentales del ente en cuanto ente: *res*, *unum*, *aliquid*, *verum*, y *bonum*.

Desgraciadamente, con la separación de la ontología de la teología racional, operada por el racionalismo moderno, se ha olvidado la exigencia de la fundación teológica, es decir, la exigencia de referir los trascendentales a Dios como a su causa. El redescubrimiento, en el tomismo del siglo XX, del *actus essendi* y de la noción de participación ha reconfigurado la metafísica tomista, poniendo en el centro el *actus essendi* participado como acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones. En consecuencia, tenemos la oportunidad de profundizar las novedades especulativas que emergen de un estudio de los trascendentales desde esta óptica, o sea, un estudio de los trascendentales a la luz de la composición real y de la doctrina de la participación.

Por ello, deseamos presentar de modo sistemático la fundación ontológica y teológica de los trascendentales, siguiendo el pensamiento de

---

* Traducción de NELSON MECHÁN ZURITA del original J. MITCHELL, *Aquinas on the Ontological and Theological Foundation of the Transcendentals*, «Alpha Omega», XVI (2013), pp. 39-78.

[1] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Boethii De Trinitate*, q. 5, a. 4: «Sic ergo theologia sive scientia divina non tamquam subiectum scientiae, set tamquam principia subiecti, et talis est theologia quam philosophi prosequuntur, que alio nomine metaphysica dicitur».

santo Tomás de Aquino y el método de la *resolutio*. En la primera sección presentaremos la fundación ontológica según el método de la *resolutio secundum rationem*. En la segunda, destacaremos la fundación teológica de cada trascendental según el método de la *resolutio secundum rem*. Dejaremos de lado en este artículo otros dos temas presentes en las obras del Aquinate: la fundación del *pulchrum*[2] y la fundación trinitaria de los trascendentales[3].

1. La fundación ontológica de los trascendentales

El método propio de la fundación ontológica de los trascendentales es la *resolutio secundum rationem*. Esta indicación se encuentra en el comentario de santo Tomás al *De Trinitate* de Boecio, donde se explica que el término último de la resolución *secundum rationem* «es la consideración del ente y de las cosas que son del ente en cuanto tal»[4].

En la metafísica, por tanto, la *resolutio secundum rationem* tiene una doble tarea: la resolución del ente a su *actus essendi*; y la resolución de los trascendentales, es decir, la resolución de lo que es común a todo ente en cuanto ente, a los principios intrínsecos del ente.

La *resolutio secundum rationem* del ente en cuanto ente pasa por las composiciones reales de sujeto-accidentes y de materia-forma (investigadas por la filosofía de la naturaleza) a las de esencia-*esse* y de *suppositum-operari*[5]. En este recorrido, es importante notar cómo quedan excluidos del *subiectum* de la metafísica tanto Dios (en cuanto causa extrínseca del *subiectum*) como el *ens rationis* (en cuanto que es *subiectum* de la lógica)[6]. Así, las propiedades trascendentales del ente que son investigadas por el

---

[2] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 31, q. 2, a. 1: «Deus est causa omnis pulchritudinis inquantum est causa consonantiae et claritatis». *In IV De Divinis Nominibus*, lect. 5, n. 339: «Deus tradit pulchritudinem, inquantum est causa consonantiae et claritatis in omnibus».

[3] Cf. J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, E.J. Brill, Leiden 1996, 408-415.

[4] TOMÁS DE AQUINO, *In Boethii de Trinitate*, q. 5, a. 4: «Et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi».

[5] Cf. J. MITCHELL, "The Method of *resolutio* and the Structure of the Five Ways", *Alpha Omega* 15 (2012), 350-359.

[6] Cf. J. VILLAGRASA, *Metafisica II. La comunanza dell'essere*, APRA, Roma 2009, 253: «La analogía de los conceptos trascendentales es una analogía de atribución intrínseca y de proporcionalidad adecuada; ambas concuerdan con la noción de ente real. El ente de razón se dice solo por una analogía de proporcionalidad metafórica».

metafísico son las del *ens naturae*, o sea, del ente por participación, dividido por los géneros supremos de las categorías[7].

1.1 **Las propiedades trascendentales del *ens in se***

El análisis metafísico del ente en cuanto ente por causas intrínsecas llega, por tanto, a la demostración *quia* de la distinción real en el ente finito de esencia sustancial y *actus essendi*[8]. Esta distinción entre los dos principios constitutivos fundamentales da lugar a la primera propiedad trascendental del ente por participación, a saber, el aspecto de su determinación o medición, expresado por el término "*res*". El ente, a causa de su esencia o quididad, se llama *res*[9].

Santo Tomás enseña claramente que *res est de transcendentibus*[10], y por tanto, en cuanto trascendental, debe explicitar noéticamente algo implícito en la noción de ente. La diferencia nocional entre *ens* y *res*, entonces, está fundada, por cuanto respecta a la creatura, sobre la distinción real entre esencia y ser[11]. *Ens*, por tanto, es convertible con *res*:

- por un lado, *ens* significa la *entitas rei*[12];
- por otro lado, *res* expresa la *quidditas entis*[13].

---

[7] Nótese inmediatamente la diferencia entre el enfoque de santo Tomás y el de Suárez, según el cual el estudio del ente y de los trascendentales precede a la división del ente en finito e infinito.

[8] Cf. J. VILLAGRASA, «La *Gestalt* metafisica di Tommaso d'Aquino secondo Cornelio Fabro», *Alpha Omega* 14 (2011), 416: «La resolución *secundum rationem* de cualquier realidad termina en los principios constitutivos comunes del ente, es decir, el *esse* y la esencia».

[9] TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1: «nomen rei expimit quidditatem vel essentiam entis»; *In IV Metaph.*, lect. 2, 558: «Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia».

[10] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 5 ad 2; *Summa theologiae*, I, q. 39, a. 3, ad 3.

[11] J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 194: «Tomás basa la diferencia conceptual entre *ens* y *res* en una diversidad real en la estructura de lo que es. En cada cosa hay que considerar dos aspectos, a saber, su quididad y su ser (*esse*). El nombre *res* se deriva del primer componente, el nombre *ens* del segundo».

[12] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 48, a. 2 ad 2.

[13] TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1.

No pocas veces, el Aquinate vincula la división del ente según los diez predicamentos con la convertibilidad del ente con la *res*[14]. De este modo, se podría resolver la difícil cuestión de la *additio* de *res* al ente por participación: es decir, la *res* explicita, por adición nocional, la *determinatio* de las adiciones constrictivas de los predicamentos al ente participado. La *res*, como trascendental, no restringe el *ens* a una categoría, sino que se limita a evidenciar la determinación propia de todo ente finito, dividido en las categorías.

La metafísica de la participación, como la propuesta por Cornelio Fabro (1911-1995), sostiene que la gradación del ser de un ente hace referencia a la esencia no como a una perfección formal separada de la perfección existenciante del ser, sino más bien como a la medida de la perfección misma del ser. Por lo tanto, el ser de la creatura, como acto actuante, está determinado o medido a un grado específico cuando entra en composición con la esencia. Siguiendo los principios teoréticos de la *quarta via* del Aquinate, se demuestra que la composición fundamental del ente por participación exige la existencia de una causa que es *Esse per essentiam* y no por participación[15]. Solo el ser por esencia es capaz de causar *ex nihilo* y de medir lo que es ente por participación. De este modo, se llega a la existencia del ser divino que, a diferencia de la creatura, permanece indeterminado en sí y no está limitado por su esencia[16].

Resulta que ambos, Dios y la creatura, se dicen *res*, pero de modo diverso y de modo analógico. La creatura es *res* a causa de la medición de su ser por parte de su esencia; Dios es *res* a causa de la identidad entre su ser y su esencia. La esencia o la quididad, como *quod quid erat esse*, es lo

---

[14] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 48, a. 2 ad 2: «Ens dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta: et sic convertitur cum re». *Summa contra Gentiles*, III, cap. 8 y 9: «Ens enim dupliciter dicitur, […]. Uno modo, secundum quod significat essentiam rei, et dividitur per decem praedicamenta». *Quodlibet*, II, q. 2, a. 1: «Sed verum est quod hoc nomen ens, secundum quod importat rem cui competit huiusmodi ese, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera». *In IX Metaph*., lect. 1, n. 1769: «Ens dividitur uno modo secundum quod dicitur quid, scilicet substantia, aut quantitas, aut qualitas, quod est dividere ens per decem praedicamenta».

[15] Cf. A. CONTAT, "La quarta via di san Tommaso d'Aquino e le prove di Dio di sant'Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico", en *Sant'Anselmo d'Aosta 'Doctor magnificus*'. *A 900 anni della morte*, C. PANDOLFI y J. VILLAGRASA (editores), IF Press, Roma 2011, 103-174.

[16] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 11, a. 4: «[Deus est] maxime ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum».

que hace que una cosa sea lo que es[17]. Lo que es común a Dios y a las creaturas, en cuanto son *res*, es que ambos son algo (*esse quid*). El Aquinate habla de la relación entre *esse* y *esse quid* en Dios como sigue: «A Dios le corresponde no ser en otro, en cuanto subsistente; ser algo (*esse quid*), en cuanto es una esencia; y ser en acto (*esse in actu*) debido a su propio ser»[18]. *Esse quid*, escribe Tomás en otro lugar, no es otra cosa que el modo de entidad de la sustancia[19].

Esta predicación analógica de *res* reclama una distinción importante en la interpretación de los textos de santo Tomás referente al ente: a veces, *ens* hace referencia a la creatura y a Dios, según la analogía de una con el otro, y «no significa un modo determinado de ser»[20]; otras veces, en cambio, *ens* hace referencia solo a las creaturas y, siendo finitas y por participación[21], requieren tanto un principio mensurante como una causa extrínseca de su acto de ser. De este modo, el argumento para la trascendentalidad de la *res* es doble:

[1] Si el ente es simple de modo absoluto, o sea, el Ser por esencia, la esencia no limita el ser; el ser es indeterminado *in se* y, en este caso, *res* expresa la esencia de Dios en cuanto es idéntica a su ser. Así, en Dio, *esse quid* está marcado por la indeterminación *in se* y el ser subsistente.

[2] Si el ente es realmente compuesto, o sea, el *ens per participationem*, la esencia determina, limita y especifica el ser del ente. *Res*, en este

---

[17] TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 1: «Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quiditatis mutatur. Et hoc est quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid».

[18] TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, IV, cap. 11: «Et quamvis haec in Deo unum sint verissime, tamen in Deo est quicquid pertinet ad rationem vel subsistentis, vel essentiae, vel ipsius esse: convenit enim ei non esse in aliquo, inquantum est subsistens; esse quid, inquantum est essentia; et esse in actu, ratione ipsius esse».

[19] TOMÁS DE AQUINO, *In VII Metaph*., lect. 4, n. 1334: “Propter hoc enim quod omnia alia praedicamenta habent rationem entis a substantia, ideo modus entitatis substantiae, scilicet esse quid, participatur secundum quamdam similitudinem proportionis in omnibus aliis praedicamentis”.

[20] J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 197: «*Ens* does not signify, however, any determinate mode of being».

[21] TOMÁS DE AQUINO, *In Liber De Causis*, lect. 6: «Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse».

caso, expresa el aspecto de la determinación propio de todo ente participado. Así, en la creatura, *esse quid* está marcado por la determinación y el ser participado.

Mientras que la fundación teológica del *ens per participationem* busca la causa extrínseca eficiente y ejemplar de su actualidad, es decir, de su ser participado, la fundación teológica del trascendental *res* tiene la tarea de llegar a la causa última extrínseca de la medición operada intrínsecamente por la esencia sustancial y de determinar la relación causal que hay entre la esencia divina y la esencia creada.

Este primer esbozo del *ens per participationem*, de sus principios intrínsecos, y de su propiedad trascendental *res* apunta al hecho de que todo ente o es simple en cuanto hay identidad real de esencia y ser, o es compuesto en cuanto hay distinción real de esencia y ser. Con esta distinción entre el ente simple, el ser por esencia, y el ente compuesto, el ente por participación, se puede pasar a la fundación ontológica de la unidad del ente en cuanto ente:

[1] Si el ente es simple, es indiviso en acto y en potencia (es indivisible)[22]. Lo que es verdaderamente simple es «solo lo que no participa del ser y no es inherente a otro, sino que es subsistente»[23]. El ente que es simple de modo absoluto (*simpliciter*), es máximamente *unum* porque no es divisible según algún género de división[24].

[2] Si, en cambio, el ente es compuesto, es indiviso en acto, pero es divisible en potencia[25]. Todo ente compuesto no es su ser, y por

---

[22] Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 11, a. 3: «Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia».

[23] Tomás de Aquino, *In Boethii De hebdomadibus*, lect. 2: «Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inhaerens, sed subsistens».

[24] Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 11, a. 3: «Cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit et maxime ens et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum. Est autem maxime indivisum, inquantum neque dividitur actu neque potentia, secundum quemcunque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex. Unde manifestum est quod Deus est maxime unus».

[25] Cf. *Ibid*., I, q. 11, a. 1: «Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione».

> tanto «en todo compuesto distinto es ser ente y distinto es el compuesto que es por participación en el ser mismo»[26]. Cada cosa, «en cuanto conserva su propio ser, conserva su propia unidad»[27].

El *unum*, entonces, añade una negación – la de indivisión – a la noción de *ens*. A la luz de la distinción entre la unidad propia de lo simple y la unidad propia de lo compuesto, se puede concluir que el grado de unidad de un ente depende del grado de ser[28].

La fundación teológica del trascendental del *unum* debe llegar a la causa extrínseca de la indivisión del ente por participación y debe articular la relación causal entre la unidad del compuesto y el que es máximamente *unum* y simple.

* * *

En síntesis, la fundación teológica del ente en sí mismo y de sus propiedades, parte de los resultados de la fundación ontológica y busca reconducir a su fundamento último extrínseco la actualidad, la determinación y la indivisión del ente por participación.

1.2 Las propiedades trascendentales del ens in ordine ad aliud

No es fácil rastrear la fundación ontológica de las propiedades trascendentales del ente en orden a otro porque a menudo se quiere saltar la fundación ontológica para relacionar inmediatamente la verdad y la bondad de un ente con el intelecto y la bondad divinos. En la fundación ontológica, por lo tanto, es de fundamental importancia permanecer sobre el plano intrínseco y fundar, en un primer momento, la diversidad (*aliquid*), la inteligibilidad (*verum*) y la apetibilidad (*bonum*) de un ente sobre la composición real de esencia y de *actus essendi*, y luego, en un segundo momento, reconducir estas tres propiedades trascendentales a Dios.

---

[26] TOMÁS DE AQUINO, *In Boethii De hebdomadibus*, lect. 2: «Res ergo composita non est suum esse; et ideo dicit quod in omni composito aliud est esse en set aliud ipsum compositum quod est partecipando ipsum esse».

[27] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 11, a. 1: «Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem».

[28] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 11, a. 4 ad 1: «Secundum igitur quod aliquid est magis divisum vel divisibile, vel minus, vel nullo modo, secundum hoc aliquid dicitur magis et minus vel maxime unum».

En el elenco de los trascendentales del *De veritate*, q. 1, a. 1, el Aquinate explica que el ente *in ordine ad aliud*, en primer lugar, se dice o*tro* o *diverso* en cuanto está dividido de los otros[29]. El ser, según el opúsculo *De ente et essentia*, no es el mismo en diversas cosas, sino que es diverso en diversas cosas[30]. De manera similar a las propiedades trascendentales del ente *in se*, el argumento para la diversidad del ente *in ordine ad aliud* es necesariamente doble:

[1] Si el ente es simple en modo absoluto, es distinto de todos los demás por sí mismo (*per seipsa*)[31] o en virtud de sí mismo y no por la adición de algo real. El ser divino es diverso del ser participado de las creaturas porque no tiene adiciones y porque no puede recibir adiciones. Dios, escribe santo Tomás, es «un ser tal que nada se le puede añadir», y, por tanto, «por su propia pureza, es un ser distinto de cualquier otro ser»[32].

[2] Si, en cambio, el ente es compuesto, su diversidad (división con respecto a los otros entes) es operada intrínsecamente por la recepción de su ser por su esencia: «El ser en cuanto ser, no puede ser diverso: puede diversificarse, sin embargo, por algo que es *praeter* al ser; como el ser de una piedra es distinto del ser de un hombre»[33]. En otras palabras, el ser común no tiene adición, pero

---

[29] TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1: «Dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum».

[30] TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 5: «omne quod est in genere oportet quod habeat quiditatem praeter esse suum, cum quiditas vel natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis, quorum est genus vel species, sed esse est diversum in diversis».

[31] TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2 ad 3: «Ad tertium dicendum, quod prima non sunt diversa nisi per seipsa: sed ea quae sunt ex primis, differunt per diversitatem primorum; sicut homo et asinus differunt istis differentiis diversis, rationale et irrationale, quae non diversificantur aliis differentiis, sed seipsis: ita etiam Deus et esse creatum non differunt aliquibus differentiis utrique superadditis, sed seipsis: unde nec proprie dicuntur differre, sed diversa esse: diversum enim est absolutum, sed differens est relatum, secundum Philosophum 10 *Metaph*. Omne enim differens, aliquo differt; sed non omne diversum, aliquo diversum est».

[32] TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 4: «Hoc enim esse, quod Deus est, huius condicionis est, ut nulla sibi additio fieri possit; unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse».

[33] TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, II, cap. 52: «Esse autem, inquantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse; sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis». Questo *praeter* si debe interpretare

puede recibir adiciones y ser diversificado *in diversis*.

En consecuencia, el fundamento ontológico e intrínseco de la diversidad de los entes está o en la identidad de esencia y ser o en la recepción del ser por la esencia. El grado de diversidad de un ente respecto a otro depende de su grado de ser. Entre Dios y las creaturas, es decir, entre el ser subsistente por sí mismo y el ente por participación, hay una distancia infinita[34]. Dios no es similar a las creaturas, pero las creaturas son similares a Dios.

La fundación teológica del trascendental *aliquid* debe tener presente esta diversidad entre Dios y las creaturas y, luego, llegar a la causa extrínseca de la distinción y diversidad de las creaturas entre sí.

Las adiciones al ente del *verum* y del *bonum* son explicadas por santo Tomás en diversos lugares. El primer texto, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3, afirma que el *verum* añade al ente una relación con la causa ejemplar y el *bonum* con la causa final[35]. En el segundo, *De veritate*, q. 1, a. 1, se dice que el *verum* expresa la adecuación del ente con el intelecto y el *bonum* expresa la adecuación del ente con el apetito[36]. En el tercero, *De veritate*, q. 21, a. 1, sostiene que el *verum* y el *bonum* añaden al ente la relación de lo perfectivo (*respectum perfectivi*). La doble consideración de la *ratio speciei* del ente creado y de su ser permite la distinción de dos modos de ser perfectivo:

> Y así, un ente puede ser perfectivo de doble modo: de un modo, según la *ratio* de la especie y eso es suficiente, y así el ente perfecciona el intelecto que percibe la noción de ente, que, sin embargo, no se encuentra en él según su ser natural; y por eso este modo de perfeccionamiento es añadido al ente por el *verum*: lo verdadero, en efecto, está en la mente, como dice el Filósofo en la *Metafísica*, VI, y todo ente se dice verdadero en la medida en que está conformado o es conformable al intelecto: por lo que todos los que definen correctamente

---

secondo il *De veritate*, q. 21, a. 1: «Alio modo dicitur addere super alterum per modum contrahendi et determinandi».

[34] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 23, a. 7 ad 9.

[35] TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3: «verum autem et bonum addunt relationem quamdam; sed bonum relattionem ad finem, verum relationem ad formam exemplarem».

[36] TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1: «Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, […]. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum».

> lo verdadero ponen en su definición el intelecto. De otro modo, un ente es perfectivo de otro no solo según la *ratio* de la especie, sino también según el ser que tiene en la realidad, y de este modo es perfectivo el bien: el bien, en efecto, está en las cosas, como dice el Filósofo en la *Metafísica*, VI. Pero en la medida en que un ente según su ser es perfectivo y consumativo de otro, tiene razón de fin respecto de aquel ente que es perfeccionado por él, de modo que todos los que definen rectamente el bien colocan en su noción algo que se relaciona con el fin, y el Filósofo dice en *Ética*, I, que «definieron de la mejor manera el bien quienes dijeron que el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden»[37].

En estos textos, hay que considerar dos planos de fundación. En el plano de la fundación ontológica, encontramos a menudo la mención de la composición de esencia y el ser y los aspectos de inteligibilidad y apetibilidad; en el plano superior de la fundación teológica, en cambio, se encuentra la conformidad del ente con los ejemplares del intelecto divino y la ordenación del ente al *Summum Bonum* como a su fin último.

La fundación ontológica del *verum* debe abordar en un primer momento la relación entre la verdad en la mente y la verdad de las cosas[38]. Partiendo de la definición de la verdad como una relación de *adaequatio* entre un sujeto (*intellectus*) y un término (*res*)[39], resulta claro que la relación de la verdad, en cuanto implica una medición[40], se abre a una doble consideración

---

[37] *Ibid.*, q. 21, a. 1: «Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi. In quolibet autem ente est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa; et sic aliquod ens potest esse perfectivum dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei tantum. Et sic ab ente perficitur intellectus, qui percipit rationem entis. Nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente, ut Philosophus dicit in *VI Metaphys.*; et unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum est conformatum vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte definientes verum, ponunt in eius definitione intellectum. Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura. Et per hunc modum est perfectivum bonum. Bonum enim in rebus est, ut Philosophus dicit in *VI Metaphys.*. In quantum autem unum ens secundum esse suum est perfectivum alterius et consummativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde est quod omnes recte definientes bonum ponunt in ratione eius aliquid quod pertinet ad habitudinem finis; unde philosophus dicit in *I Ethicorum*, quod bonum optime diffinierunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt».

[38] Cf. J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 253-274.

[39] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1.

[40] TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 5: «Veritas adaequationem quandam et

del término de la relación: la cosa puede ser verdadera o bien en cuanto se conforma a un intelecto (y es medida por un intelecto) o bien en cuanto es conformable a un intelecto (y puede medir un intelecto)[41]. La distinción es, en definitiva, entre la conformidad de las cosas con el intelecto divino y la conformabilidad de las cosas con un intelecto creado. La fundación ontológica del *verum* está interesada sobre todo por el segundo aspecto y por la medición intrínseca de la verdad de la cosa; la fundación teológica se concentra sobre el primer aspecto y sobre la medición extrínseca como adecuación[42].

Notamos que, a veces, santo Tomás dice que la cosa (*res*) es la causa y la medida de la verdad de nuestra mente, y, otras veces, en cambio, dice que el ser de la cosa (*esse rei*) es la causa de la verdad[43]. La metafísica del *actus essendi* dará la prioridad al segundo, es decir, al ser en la medida en que la esencia hace referencia al ser: la verdad, por tanto, se funda más en el ser que en la esencia[44].

Resulta, de lo que hemos dicho hasta ahora, que el ente es inteligible, o sea, conformable a nuestro intelecto, en la medida en que está en acto[45]. El ser en acto, en este caso, no hace referencia al ser-en-acto del intelecto cognoscente, sino al ser-en-acto de la cosa conocida. El grado de inteligibilidad de una cosa depende de su grado de ser, que, a su vez, es medido intrínsecamente por la esencia. De nuevo, el argumento para la trascendentalidad es doble:

[1] Si el ente es simple, entonces su inteligibilidad no estará limitada y su esencia no tendrá necesidad de conformarse a otro intelecto mensurante. En este sentido, es máximamente verdadero y el principio de todo lo que entra en el género de lo verdadero. Es la fuente de la verdad y de la inteligibilidad de los demás. Además, en

---

commensurationem importat».

[41] *Ibid.*, q. 21, a. 1: «Unumquodque ens in tantum dicitur verum in quantum est conformatum vel conformable intellectui».

[42] *Ibid.*, q. 1, a. 6: «Aliquid denominatur verum veritate prima quasi mensura extrinseca, sed veritate inhaerente quasi mensura intrinseca».

[43] TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1: «Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus».

[44] *Ibid.*: «Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate».

[45] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 87, a. 1: «Unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX *Metaph.*: sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est».

este ente hay una identidad perfecta (*aequalitas*) entre su sustancia y su intelecto[46].

[2] Si, en cambio, el ente es compuesto o por participación, el grado de su inteligibilidad corresponde a su grado de ser, medido por la especie. La composición real entre la esencia y el acto de ser implica, en los entes inteligentes, una no-identidad entre su sustancia y su intelecto. El intelecto, siendo una facultad, es una potencia con respecto a su operación propia, y es distinto de la esencia del alma espiritual.

La fundación teológica del *verum* debe ir más allá del fundamento intrínseco de la inteligibilidad del ente y explicar la medición extrínseca (adecuación) de la cosa, o sea, debe explicar la conformidad de la esencia del ente y de sus accidentes separables con los ejemplares del intelecto divino.

La fundación ontológica del *bonum* está ilustrada con claridad en la *Summa theologiae* según el método de la *resolutio secundum rationem*:

> El *bonum* y el ente se identifican según la realidad, pero difieren solo según la noción. Y esto se ve de la siguiente manera. La *ratio boni* consiste en el hecho de que una cosa es apetecible […]. Ahora bien, está claro que una cosa es apetecible en cuanto es perfecta, ya que toda cosa apetece su perfección. Pero una cosa es perfecta en tanto que está en acto: y así es evidente que una cosa es *bonum* en tanto que es ente; el ser, en efecto, es la actualidad de toda cosa[47].

Se trata de una resolución-reducción *secundum rationem* del *bonum* a la apetibilidad, de la apetibilidad a la perfección, y de la perfección al acto de ser. De nuevo, se distingue la bondad divina de la bondad creada:

---

[46] TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 7: «Et quia intellectus divinus primo intelligit rem quae est essentia sua, per quam omnia alia intelligit, ideo et veritas in Deo principaliter importat aequalitatem intellectus divini et rei, quae est essentia eius, et consequenter intellectus divini ad res creatas».

[47] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 1: «Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, […]. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei».

[1] La simplicidad del Ser por esencia implica que la perfección de su ser no está en ningún modo limitada. Tiene el grado máximo de apetibilidad y siendo plenamente perfecto, no está ordenado a otro, no apetece a otro como fin aún no poseído. En síntesis, el ser divino, siendo el *Summum Bonum*, no está ordenado a otro fin.

[2] La apetibilidad del ente por participación corresponde al grado de su perfección. No siendo plenamente perfecto, el ente por participación apetece su fin, y está ordenado a su fin. Esto se consigue mediante su operación propia. Se distingue, entonces, entre la constitución del ente creado en su primera perfección (*bonum secundum quid*) y el ente que alcanza su segunda o última perfección (*bonum simpliciter*).

La fundación teológica del *bonum* va más allá del aspecto de la apetibilidad y de la perfección del ente, busca explicar también el ordenamiento del *bonum per participationem* a Dios como a su causa última final.

* * *

En síntesis, la fundación teológica del ente *in ordine ad aliud* parte de los términos de la fundación ontológica y busca relacionar con su fundamento extrínseco último la diversidad, la inteligibilidad y la apetibilidad-perfección-ordenación del ente por participación.

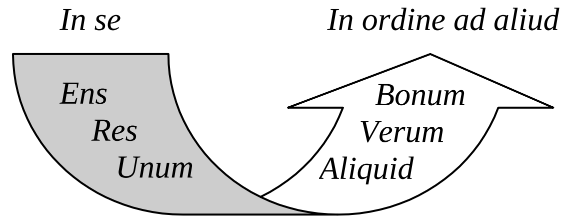
1.3 La correspondencia entre las dos triadas de los trascendentales

Analizando el orden de los trascendentales en *De veritate*, q. 1, a. 1, se descubre que los tres trascendentales relacionales *aliquid-verum-bonum* se corresponden de manera simétrica con la triada *ens-res-unum*, pero a la inversa[48]. Según Jan Aertsen: «El despliegue de los trascendentales ocurre

---

[48] Cf. J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 261: «*De veritate* q. 1, a. 1 es la exposición más completa de Tomás sobre los trascendentales. Su disposición sistematica está marcada por una cuidadosa construcción simétrica. […] Los trascendentales relacionales se corresponden con la triada “ente-cosa-uno;” pero en orden inverso».

de modo circular»[49]. Se podría representar gráficamente su correspondencia de la siguiente manera:



[1] El *aliquid* se corresponde con el *unum*: «Así como un ente se dice ‘uno’ en cuanto es indiviso en sí, así se dice ‘algo’ en cuanto está dividido de los otros»[50].
[2] El *verum* se corresponde con la *res*, en cuanto la verdad es *adaequatio rei et intellectum.*
[3] El *bonum* se corresponde con el *ens* porque la conformidad del ente con el apetito es la ordenación del apetito a algo en su ser[51].

Cada una de estas correspondencias pone en evidencia otros problemas.

La tensión entre lo uno y lo múltiple emerge especialmente en la cuestión del orden de nuestras primeras nociones: ¿lo uno viene antes o después de la multiplicidad? Así, el metafísico debe aclarar en qué sentido la noción de *divisio* precede a la noción de *unum* (en cuanto *negación* de la división) y en qué sentido la multiplicidad sigue a lo uno[52].

La tensión entre el *verum* y la *res*: Por un lado, hemos visto que lo verdadero se funda más sobre el ser que sobre la esencia; y, por otro, la definición de la verdad hace referencia a la *res* y no al *ens*. Esta tensión se podría resolver considerando la esencia no como una realidad o perfección separada del ser, sino como la medida del ser. En efecto, santo Tomás no considera la conformidad de la esencia con el ejemplar divino

---

[49] *Ibid.*, 261: «El despliegue de los transcendentales transcurre de forma circular».

[50] TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1: «Sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum».

[51] J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 261: «Finalmente, lo ‘bueno’ se corresponde con el ‘ente’, porque la conformidad del ser con el apetito es la ordenación del apetito a algo en su propio ser».

[52] Cf. *Ibid.*, 218-226.

principalmente de modo abstracto como lo hacen Enrique de Gante o Egidio Romano, sino también de modo concreto, es decir, en quanto que la causalidad ejemplar implica la causalidad eficiente y en cuanto que la esencia sustancial del ente subsistente está medida extrínsecamente por la idea divina como por su causa ejemplar. En el plano formal, resulta una relación de adecuación entre la esencia creada y el ejemplar divino; pero hay también una relación de imitación entre el ente creado y el ejemplar divino (la naturaleza divina como imitable), según las mediciones de la esencia creada y del ejemplar divino.

La tensión entre el *ens* y el *bonum* se evidencia con la distinción entre *bonum simpliciter* y *bonum secundum quid*. Toda sustancia subsistente en acto, considerada como *ens simpliciter*, es un *bonum secundum quid*, o sea, un ente que posee un grado de bondad por el simple hecho de ser en acto. En cambio, solo el ente que ha alcanzado su perfección última (por tanto, considerado como un ente *secundum quid*) es un *bonum simpliciter*.

2. La fundación teológica según la *resolutio secundum rem*

El tema de la fundación teológica de los trascendentales está presente en las obras del Aquinate desde el inicio de su carrera. Por ejemplo, se pregunta en *De veritate*, q. 1, a. 8: «¿Toda otra verdad procede de la primera verdad?», o en *De veritate*, q. 21, a. 4: «¿Todas las cosas son buenas por la primera bondad?». La importancia de reconducir causalmente los trascendentales a Dios, aparece claramente en este texto:

> La creatura se dice buena en relación con Dios, como argumenta Boecio en el libro *De Hebdomadibus*; pero Dios tiene en relación con la creatura la relación de una triple causa, es decir, eficiente, final y formal-ejemplar: por eso se dice también que la creatura es buena en relación con Dios en razón de la triple causalidad[53].

El método propio de la fundación teológica de los trascendentales es la *resolutio secundum rem*, que llega a la causa suprema[54]. Este método debe ser fiel a

---

[53] *De veritate*, q. 21, a. 6, *sed contra* 3: «Sed Deus habet ad creaturam habitudinem triplicis causae: scilicet efficientis, finalis et formalis exemplaris. Ergo et creatura dicitur esse bona secundum habitudinem ad Deum in ratione triplicis causae».

[54] TOMÁS DE AQUINO, *In Boethii De Trinitate*, q. 6, a. 1: «ultimus ergo terminus resolutionis in hac via est cum pervenitur ad causas supremas maxime semplice, que sunt substantie separate».

las exigencias de la llamada *triplex via*[55]: 1) a través de la *via causalitatis*, se demuestra la existencia de la causa última extrínseca de la creatura y de sus principios y propiedades; 2) por la *via remotionis*, se niega algo de Dios de modo absoluto (composición) o el modo creatural de una perfección; 3) mediante la *via eminentiae*, se atribuye a Dios la *res significata* (la perfección) y se niega el *modus significandi*[56].

La *via causalitatis* revela la relación de dependencia que hay entre el efecto y la causa. Según Aertsen, el Aquinate expone la relación causal entre los trascendentales y Dios con la ayuda de tres modelos: «el modelo platónico de participación, el modelo de la causalidad del *maximum* que Aristóteles propone en el segundo libro de su *Metafísica*, y la doctrina de la analogía»[57].

Por cuanto respecta a la participación, se nota que del hecho de que algo es por participación se sigue que es causado por otro que es por esencia[58]. Así, el hecho de que los entes finitos sean buenos por participación quiere decir que son causados por otro que es bueno por esencia. Se distingue, según la interpretación de Fabro, la participación predicamental de la participación trascendental. El ámbito de la participación predicamental es el ámbito de la univocidad. En efecto, las relaciones de participación de Pedro - hombre (individuo - especie), hombre - animal (especie - género), Pedro - blanco (sujeto - accidente), materia prima - forma sustancial, tienen en común la predicación unívoca[59]. En cambio, cuando se predican perfecciones como “*vivere*”, “*esse*”, “*sapientia*” y “*bonum*”, de muchos según la analogía, se trata de una participación trascendental[60]. Tres son los aspectos importantes de la noción de participación trascendental:

---

[55] Cf. J. MITCHELL, «*Resolutio secundum rem*, the Dionysian *triplex via* and Thomistic Philosophical Theology», en *Proceedings Metaphysics 2009*, Dykinson, Madrid 2011, 398-406.

[56] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 4 ad 2.

[57] J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 431-432.

[58] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 44, a. 1 ad 1: «Ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio».

[59] TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 32: «Omne quod de pluribus praedicatur univoce, secundum participationem cuilibet eorum convenit de quo praedicatur: nam species participare dicitur genus, et individuum speciem». Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, EDIVI, Segni 2010, 640-642.

[60] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 4, a. 3 ad 3: «Non dicitur esse similitudo creaturae ad Deum propter communicantiam in forma secundum eandem rationem generis et speciei, sed secundum analogiam tantum; prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem».

[1] *Composizione strutturale di perfezione partecipata e misura di perfezione*: l'essere, come perfezione partecipata, si compone con l'essenza ed è limitato da essa; le altre perfezioni partecipate fanno riferimento alla composizione di essenza ed essere, e risulta che un ente ha una perfezione in quanto ha l'essere (qualcosa è *vivens* in quanto ha l'essere)[61].

[2] *Dipendenza causale*: la composizione trascendentale evidenzia l'aspetto della dipendenza e il fatto della produzione dell'essere e dell'essenza. Come spiega Fabro: «Alla struttura trascendentale della composizione di *esse* ed essenza corrisponde la causalità trascendentale della Prima Causa»[62]. L'essere, che l'ente finito possiede in modo particolare e parziale, è posseduto dalla sua causa in modo universale e in modo eminente. L'essenza della creatura è creata come potenza che va attuata dall'*esse* partecipato che in sé riceve[63].

[3] *Somiglianza dell'effetto alla causa*: la somiglianza fra la creatura e Dio non risulta dalla comunanza in una specie, ma dal fatto che Dio è la causa efficiente-esemplare. La somiglianza a Dio è posteriore alla produzione dell'essere e di ciò che riceve l'essere: «L'assimilazione di ogni sostanza creata a Dio, avviene mediante l'essere»[64].

Algunos trascendentales son predicados según el lema *per essentiam – per participationem.* Dios, por ejemplo, es el ser por esencia, verdadero por esencia y bueno por esencia; las creaturas son entes por participación, verdaderos por participación y buenas por participación. La comunidad y la gradación de las perfecciones son evidentes. En efecto, son tres los trascendentales que santo Tomás menciona explícitamente en la *quarta via* de la *Summa theologiae.*

---

[61] *Ibid.*, I, q. 4, a. 3 ad 3: «Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent». *Ibid.*, I, q. 4, a. 2 ad 3: «Ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione, tamen vivens est perfectius quam ens tantum, quia vivens etiam est ens; et sapiens est ens et vivens».

[62] C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 478.

[63] Cf. *Ibid.*, 643.

[64] TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, II, cap. 53: «Assimilatio alicuius ad causam agentem fit per actum: agens enim agit sibi simile inquantum est actu. Assimilatio autem cuiuslibet substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse, […]. Ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum. Ex quo relinquitur quod in qualibet substantia creata sit compositio actus et potentiae».

Más difícil, en cambio, es la relación entre la participación y la "*res*". Habitualmente, no decimos que Dios es *res per essentiam* y la creatura *res per participationem*, aunque Dios sea su esencia y la creatura participe de su propia especie. Es solo en relación con el ser, que es posible captar la gradación propia de la *res*. Como hemos mencionado antes, en el primer ente, el ser no está determinado *in se* por la esencia; en los demás entes, el ser está determinado a un grado específico. En los entes espirituales, los hombres y los ángeles, sus esencias están abiertas a la participación en la vida divina a través del don gratuito de la gracia. Desde los animales brutos superiores (los perros) hasta las cosas más simples (un átomo de helio), se nota más diversidad en los superiores y menos en los inferiores. La escala de la *res* desciende, evitando obviamente las trampas del onto-teologismo, desde la esencia divina (indeterminada *in se*), pasando por los entes espirituales (determinados pero abiertos a la participación de la naturaleza divina a través de la operación), hasta los entes materiales (determinados y no abiertos a otra naturaleza).

Respecto al *unum* se debe notar, en primer lugar, que se trata de una negación, la de la división: tanto Dios como la creatura se dicen indivisos. La gradación (*magis et minus*) de la unidad y la exigencia de un *maxime unum*, hacen referencia más a la divisibilidad que a la indivisión en acto: Dios no es divisible y es único; los demás entes son divisibles según un *magis et minus*.

Finalmente, también el *aliquid* (división de los otros) tiene un aspecto negativo que hace difícil la predicación del lema *per essentiam – per participationem*. Habitualmente, no se dice que Dios es "diverso *per essentiam*" y los demás entes, "diversos por participación". De nuevo, en referencia al ser, se puede superar esta dificultad, distinguiendo entre la diversidad absoluta de Dios y la diversidad relativa de las creaturas.

Por cuanto respecta a la causalidad, vemos que la *quarta via* de santo Tomás hace referencia a un principio sacado del libro segundo de la *Metafísica* de Aristóteles: lo que es máximo en un género es la causa de todo lo que en ese género entra[65]. El comentario al *Liber De Causis* aclara que el máximo de un género es también la medida del género[66]. Entonces, la

---

[65] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3: «Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in [*II Metaph.*]».

[66] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Librum De causis*, lect. 16: «Primum in quolibet genere est mensura illius generis, in quantum, per accessum ad ipsum vel recessum ab ipso, cognoscitur aliquid esse perfectius vel minus perfectum in genere illo. Sed ipse exponit ens primum esse mensuram omnium entium, quia creavit omnia entia cum debita mensura quae

causalidad del máximo del género es doble: esta causa es siempre causa eficiente (la que produce) y causa ejemplar (la que mide). La *Summa theologiae*, I, q. 6, a. 2 ad 3 añade que Dios, como máximo, está fuera de todo género y es el principio de todos los géneros[67]. La falta de comunidad genérica y específica entre la creatura y Dios, deja solo una comunidad analógica entre la causa y su efecto. La predicación analógica de los trascendentales de las creaturas y de Dios debe respetar todas las exigencias de la analogía del *unum ad alterum*[68]. Esto quiere decir que Dios y las creaturas no hacen referencia a la perfección trascendental como a un tercero, es decir, como a una noción superior a ambos. La atribución de las propiedades trascendentales del ente creado a Dios se hace siempre con referencia a su fundamento en Dios. Así, se afirma la presencia de la *res significata* en Dios, y se niega el modo creatural de esta propiedad trascendental en Dios. Un cuadro resumido de nuestro argumento hasta ahora muestra esta tensión analógica entre la semejanza y la diferencia.

---

convenit unicuique rei secundum modum suae naturae: quod enim aliqua magis vel minus accedant ad ipsum, est ex eius dispositione».

[67] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3: «De Deo autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis, non quod ipse sit in quodam alio genere; sed quia ipse est extra genus, et principium omnis generis». Cf. *De potentia*, q. 2, a. 5 sed contra 4: «In quolibet genere est unum principium, ad quod omnia quae sunt illius generis, reducuntur». *Ibid*., q. 7, a. 7 ad 4: «Deus non comparatur creaturis in hoc quod dicitur melior, vel summum bonum, quasi participans naturam eiusdem generis cum creaturis, sicut species generis alicuius, sed quasi principium generis». *Ibid.*, q. 7, a. 8 ad 2: «Nihilominus tamen quamvis Deus in eodem genere non sit cum creatura sicut contentum sub genere, est tamen in omnibus generibus sicut principium generis: et ex hoc potest esse aliqua relatio inter creaturam et Deum sicut inter principiata et principium». *Ibid*., q. 9, a. 3 ad 3: «Deus non sit in genere substantiae tamquam species, pertinet tamen ad genus substantiae sicut generis principium». *In Boethii De Trinitate*, q. 1, a. 1 ad 4: «Deus autem, quamvis non sit in genere intelligibilium, quasi sub genere comprehensum, utpote generis naturam participans, pertinet tamen ad hoc genus ut principium».

[68] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 34; *De Potentia*, q. 7, a. 7; *Summa theologiae*, I, q. 13, 6.

	Creatura	Dios
Ens	Es *ens* por su ser participado	Es el ser subsistente por sí mismo
Res	Es *res* porque su ser está determinado y medido por su esencia	Es *res* pero permanece indeterminado *in se*, en cuanto que hay identidad real entre su esencia y su ser
Unum	Es *unum* porque es indiviso en acto por su ser, pero es divisible en potencia a causa de su composición	Es *unum* porque lo que es simple es indiviso en acto y en potencia
Aliquid	Es algo porque su ser está diversificado por la adición real de una esencia	Es algo por sí mismo y no por la adición real
Verum	Es inteligible, y el grado desu inteligibilidad corresponde a su grado de ser, medido por su esencia específica, que requiere un principio extrínseco mensurante	Es máximamente inteligible por la actualidad de su ser y por la identidad entre su ser y su intelecto y porque no es medido por ningún otro
Bonum	Es apetecible, y el grado de su apetibilidad corresponde al grado de perfección de su ser, medido por su esencia específica; en consecuencia, está ordenado a la operación por la que alcanza su fin último y su perfección segunda	Es máximamente apetecible por la perfección de su ser y por la posesión perfecta de su fin y porque no está ordenado a otro

2.1 La fundación teológica del *ens in se*

2.1.1 La fundación teológica del *ens per participationem*

En la *Summa theologiae*, el Aquinate utiliza una distinción importante entre el ente y el ente por participación. Por un lado, el ente se puede predicar de Dios y de la creatura según la analogía (*unum ad alterum*); por otro, también el ente por participación es predicado de las diversas creaturas

según la analogía. La distinción entre el ente y el ente por participación se puede ver confrontando la *Summa contra Gentiles*, II, cap. 52 y el *Comentario a la Metafísica*, Libro VI, lect. 3, n. 1220. Leemos en el primer texto:

> Ahora bien, el ser causado por otros no pertenece al ente en cuanto ente, de lo contrario todo ente sería causado por otros; y así en la cadena de las causas habría que proceder al infinito, lo que es imposible, […]. Por lo tanto, el ser subsistente no debe ser causado. Por lo tanto, ningún ente causado es su ser[69].

En el segundo, en cambio, se dice que el ente en cuanto ente tiene a Dios por causa[70]. De acuerdo con este segundo uso de ente, el *De potentia Dei* explica que la causa del ente en cuanto ente es también la causa de todas las diferencias del ente: solo en Dios, el primer principio, se identifican la quididad y el ser[71].

A la naturaleza del ente, explica Tomás, el ser causado no es propio; mientras que del ente por participación se sigue el ser causado por otro[72]. En la fundación teológica del ente, la causalidad es doble: Dios es la causa eficiente del ser participado y también su causa formal extrínseca[73]. Por un lado, el ente por participación tiene un acto limitado que hace referencia a su causa eficiente, que ha producido ese acto *ex nihilo*. Por otro, el ser de la

---

[69] TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, II, cap. 52: «Esse autem ab alio causatum non competit enti inquantum est ens: alias omne ens esset ab alio causatum; et sic oporteret procedere in infinitum in causis, quod est impossibile, ut […]. Illud igitur esse quod est subsistens, oportet quod sit non causatum. Nullum igitur ens causatum est suum esse».

[70] TOMÁS DE AQUINO, *In VI Metaph*., lect. 3, n. 1220: «Sicut autem dictum est, ens inquantum ens est, habet causam ipsum Deum».

[71] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 16 ad 4: «Oportet autem illud quod est causa entis in quantum est ens, esse causam omnium differentiarum entis, et per consequens totius multitudinis entium. Sed aliud est quod quid est homo, et esse hominem: in solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis».

[72] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 44, a. 1 ad 1: «Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea qua sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibile. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum».

[73] TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent*., d. 8, a. 1, a. 3: «[E]sse autem rationem causae exemplaris et effectivae tantum in Deo».

creatura, derivado de Dios, es una semejanza de la naturaleza divina[74].

2.1.2 La fundación teológica de la *res*

Dios, según santo Tomás, es la causa eficiente del ser de la creatura y también de lo que recibe el ser[75]. Hemos visto que la *res* se refiere a la esencia. Por lo tanto, en la fundación teológica de la *res,* se busca captar el modo de producción de la esencia y su medición extrínseca. La tarea no es fácil. L.-B. Geiger, por ejemplo, propone desdoblar la participación y plantear una línea de participación por similitud para explicar la limitación de la esencia creada. C. Fabro, en cambio, habla de una única participación trascendental y de una derivación de la esencia según la relación de ejemplaridad:

> Las esencias creadas son derivadas de la esencia divina con el intermediario de las Ideas divinas, y así formalmente la derivación es según la relación de ejemplaridad. Toda esencia, entonces, aunque sea acto en el orden formal, e creada como potencia que será actuada por el *esse* participado que en sí mismo recibe: su actualidad es, por tanto, 'mediada' por el *esse*[76].

Para captar la derivación formal de la esencia, conviene recordar que santo Tomás propone dos modos de ejemplaridad divina, uno según la idea y otro según la naturaleza:

> El ejemplar de las cosas está en Dios de dos modos. Ya sea en cuanto a lo que es en su intelecto, y así según las ideas el intelecto divino es el ejemplar de todas las cosas que derivan de él, como el intelecto del

---

[74] TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2: «Ens invenitur in pluribus secundum prius et posterius. Illud tamen verissime et primo dicitur ens cujus esse est ipsum quod est, quia esse eius non est receptum, sed per se subsistens. In omnibus autem quae secundum prius et posterius dicuntur, primum eorum quae sunt, potest esse causa; et per se dictum, est causa ejus quod per participationem dicitur: et ideo oportet quod illud ens quod non per participationem alicujus esse quod sit aliud quam ipsum, dicitur ens (quod primum inter entia est), sit causa omnium aliorum entium. Alia autem entia dicuntur per posterius, inquantum aliquod esse participant quod non est idem quod ipsa sunt; et haec procedunt usque ad ultima entium; ita quod quamcumque rationem essendi aliquid habeat, non sit sibi nisi a Deo; sed defectus essendi sit ei a seipso».

[75] TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 1 ad 17: «Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit».

[76] C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 643.

> artífice según la forma del arte [lo es] de todos los artefactos. Ya en cuanto a lo que es en su naturaleza, como en razón de su bondad por lo que es bueno, es el ejemplar de toda bondad; y similarmente acaece para la verdad[77].

En su libro, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, G. Doolan explica así la doble ejemplaridad:

> Mediante la ejemplaridad de la naturaleza divina, el ente finito recibe su entidad total *como* un ente – su esencia y su ser – porque al imitar ese ejemplar, el ente finito imita la perfección absoluta que es el ser mismo (*ipsum esse*). Por el contrario, por medio de la ejemplaridad de las ideas divinas, el ente finito recibe solo su esencia; pues, al imitar *ese* ejemplar, el ente finito imita solo un modo limitado de ser (*esse*)[78].

A diferencia del *verum*, que dice conformidad o adecuación de la cosa con el ejemplar, la *res* enfatiza el rol mensurante-determinante del ejemplar. La quididad es concreada con el ser:

> Por el hecho mismo de que el ser sea atribuido a la quididad, se dice que no solo el ser es creado, sino también la quididad: porque antes de poseer el ser, ésta no es nada, salvo quizá en el intelecto del creador, donde, sin embargo, no es creatura, sino esencia creadora[79].

Santo Tomás afirma conjunta y explícitamente la doble causalidad divina en el libro tercero de la *Summa contra Gentiles*: «la primera medida de la esencia y de la naturaleza de cualquier cosa es Dios, como el primer ente que es la causa del ser de todas las cosas»[80].

---

[77] TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 4: «Ad quartum dicendum, quod exemplar rerum est in Deo dupliciter. Vel quantum ad id quod est in intellectu suo, et sic secundum ideas est exemplar intellectus divinus omnium quae ab ipso sunt, sicut intellectus artificis per formam artis omnium artificiatorum. Vel quantum ad id quod est in natura sua, sicut ratione suae bonitatis qua est bonus, est exemplar omnis bonitatis; et similiter est de veritate».

[78] G. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, 222.

[79] TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 5 ad 2: «quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia».

[80] TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 100: «Prima mensura essentiae et naturae cuiuslibet rei est Deus, sicut primum ens, quod est omnibus causa essendi».

2.1.3 La fundación teológica del *unum*

Lo uno, recordemos, añade a la noción de ente una negación, la de «indivisión». El ente es indiviso, ya sea simple o ya sea compuesto[81]. La fundación teológica del *unum* se refiere a los entes compuestos, ya que el ente que es simple de modo absoluto no tiene una causa. Todo ente compuesto, en cambio, presupone otro ente como causa suya que lo compone. En efecto, los componentes de un ente son *por naturaleza* anteriores al compuesto[82]. En la *Summa contra Gentiles*, I, cap. 18, santo Tomás es muy claro:

> Cualquier composición requiere una causa componente: en efecto, la composición presupone varios elementos; pero las cosas de por sí múltiples no se agregan para formar una sola, a menos que estén unidas por una causa componente. Si Dios, por tanto, fuese compuesto, debería tener una causa que lo componga: Él, en efecto, no puede componerse a sí mismo, ya que nada es causa de sí mismo, debiendo existir antes de sí mismo, lo que es absurdo. Pero la causa que compone es la causa eficiente del compuesto. Por lo tanto, Dios tendría una causa eficiente. Y así no sería la causa primera[83].

Este primer texto, entonces, determina la relación causal entre la unidad divina y la creatura como una relación de causalidad eficiente entre el componente y el compuesto. En *De potentia* (q. 7, a. 1), escribe Tomás:

> Dado que la composición no se da entre cosas diversas (*ex diversis*), éstas necesitan de algún agente para constituir alguna unidad. En efecto, las cosas diversas, en cuanto tales, no constituyen una unidad. Ahora bien, cualquier compuesto tiene el ser a través de la unión de sus partes componentes. Por tanto, es necesario que todo compuesto dependa de algún agente preexistente. Por lo tanto, el ente primero que es Dios, del

---

[81] TOMÁS DE AQUINO, *In I Perihermeneias*, lect. 8, n. 107: «unum non dicitur aequivoce de simplici et composito, sed per prius et posterius».

[82] TOMÁS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, I, cap. 9: «Omni composito necesse est esse aliquid prius: nam componentia naturaliter sunt composito priora».

[83] TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 18: «Amplius. Omnis compositio indiget aliquo componente: si enim compositio est, ex pluribus est; quae autem secundum se sunt plura, in unum non convenirent nisi ab aliquo componente unirentur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem: non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile. Componens autem est causa efficiens compositi. Ergo Deus haberet causam efficientem. Et sic non esset causa prima».

que todas las cosas derivan, no puede ser compuesto[84].

Dios, en quien no hay ninguna composición de partes, es suma y verdaderamente uno. Él es la causa eficiente del compuesto, y, por tanto, «su unidad es el principio de toda unidad y la medida de todas las cosas»[85].

Más allá de la relación entre lo que es simple y lo que es compuesto, se debe considerar, en la fundación teológica, cómo puede la multiplicidad proceder de la unidad. Aquí, conviene presentar una consideración del *Comentario a los Nombres Divinos* de Dionisio, Cap. 13, donde santo Tomás habla de la causalidad de la unidad divina. Uno, escribe, es atribuido a Dios por dos motivos:

[1] en primer lugar, «porque es todas las cosas de manera unitiva, según la excelencia de su singular unidad»[86] – los efectos están presentes en Dios no como muchos sino como uno, según la única virtud de la causa;
[2] y, en segundo lugar, porque Dios «es la causa de todas las cosas sin abandonar su unidad; así, del uno son causadas muchas cosas diferentes, sin que abandone su propia unidad»[87].

La unidad de Dios no forma parte de lo múltiple, sino que precede a cualquier multiplicidad. En efecto, «no existe multiplicidad que no sea de algún modo partícipe del uno, porque todo lo que es múltiple es también uno bajo algún aspecto»[88].

---

[84] TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 1: «Cum compositio non sit nisi ex diversis, ipsa diversa indigent aliquo agente ad hoc quod uniantur. Non enim diversa, inquantum huiusmodi, unita sunt. Omne autem compositum habet esse, secundum quod ea, ex quibus componitur, uniuntur. Oportet ergo quod omne compositum dependeat ab aliquo priore agente. Primum ergo ens, quod Deus est, a quo sunt omnia, non potest esse compositum».

[85] TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1: «Et inde est quod sua unitas est principium omnis unitatis et mensura omnis rei. Quia illud quod est maximum, est principium in quolibet genere, sicut maxime calidum omnis calidi, ut dicitur 2 metaphysic., et illud quod est simplicissimum, est mensura in quolibet genere, ut 10 *Metaph.*».

[86] TOMÁS DE AQUINO, *In De Divinis Nominibus*, XIII, lect. 2, n. 971: «quia ipse est omnia unitive secundum excessum suae singularis unitatis».

[87] *Ibid.*: «Secundo, unum attribuitur Deo, quia unum, secundum suam intentionem consideratum, est omnium causa inegressibiliter: sic enim ex uno diversa causantur, quo tamen unum non egreditur a sua unitate».

[88] *Ibid.*, n. 975: «Nulla enim multitudo est quae non participet uno, quia omnia multa

En la *lectio* 3, el Aquinate resume lo que ha dicho hasta ahora en tres puntos: el uno es la causa de todo; el uno es algo singular, simple e indiviso; y el uno contiene anticipadamente en sí mismo cualquier cosa. Así, a las creaturas singulares se atribuye la unidad a causa de la supereminente simplicidad divina: en su simple unidad, «todas las cosas están reunidas y unidas de manera supereminente, como en su causa, *singularmente*, o sea, indivisiblemente, y todas las cosas preexisten en ella no según su propio modo, sino según el modo de Dios, o sea, *suprasustancialmente*»[89]. Se dice que las creaturas participan del uno, de lo que es verdaderamente uno, o sea, de Dios[90]. La causalidad del *unum* tiene también el aspecto de la prioridad sobre lo múltiple: Dios es el uno «que precede a todo uno creado y a toda multitud y a toda parte y todo, de los que se ha dicho antes que participan del uno; y además precede a todo límite e infinitud que se le opone y al límite que se opone a la interminabilidad»[91].

La referencia a la limitación de las creaturas se abre a un tercer aspecto de la fundación teológica del *unum*. Es decir, se dice en el *Comentario* que la unidad de Dios determina intelectualmente sus naturalezas:

> En efecto, cada cosa, en cuanto es finita y terminada, desde este punto de vista tiene unidad en acto. Pero el uno que es Dios precede a todo límite y confines y a sus opuestos, y es la causa de la determinación de todas las cosas, y no solo de los existentes, sino del mismo ser. En efecto, el mismo ser creado no está limitado si se es comparado con las creaturas, porque se extiende a cualquier cosa; pero si es comparado con el ser increado se lo encuentra carente y tiene la determinación de su propia naturaleza de la precognición de la mente divina[92].

---

sunt unum secundum aliquid».

[89] *Ibid.*, n. 985: «Et sic attribuit singulis unitatem propter excellentem simplicitatem divinam. In qua quidem simplici unitate omnia, sicut in causa, sunt aggregata et supereminenter unita singulariter, idest indivisibiliter et omnia praeexistunt in ea, non per modum proprium, sed per modum ipsius Dei, scilicet supersubstantialiter».

[90] TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, IV, cap. 1: «Oportet igitur processum emanationis a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas, ad quas terminatur. Et ita, secundum diversitatem rerum, apparet viarum diversitas, quasi ab uno principio inchoatarum, et terminatarum ad diversa».

[91] TOMÁS DE AQUINO, *In De Divinis Nominibus*, XIII, lect. 3, n. 989: «Unum, quod est ante omne unum creatum et ante omnem multitudinem et ante omnem partem et totum, de quibus supra dictum est quod participant unum; et iterum est ante omnem diffinitionem et infinitatem oppositam et terminum oppositum ad interminabilitatem».

[92] *Ibid.*: «Unumquodque enim inquantum est finitum et terminatum, secundum hoc habet unitatem in actu. Sed unum quod est Deus est ante omnem finem et terminum et opposita eorum et est causa terminationis omnium et non solum existentium, sed etiam

La unidad del universo procede de la unidad de la mente divina[93]. La unidad divina, siendo el uno suprasustancial, determina la unidad sustancial de las creaturas, asignando la terminación de sus naturalezas[94]. Esta relación se puede considerar a varios niveles. Una primera consideración se refiere a la unidad sustancial del individuo, que es medida por un ejemplar divino práctico. Luego, se puede considerar el fundamento extrínseco de la unidad específica y de la unidad genérica de las diversas creaturas en las ideas divinas especulativas. Finalmente, está la unidad analógica de las creaturas con respecto al ser común, que depende de Dios, o con respecto al ser divino mismo.

En síntesis, en un primer momento, nuestro argumento parte de la composición y de la unidad sustancial de las creaturas a la simplicidad y unidad divina[95]. Luego, se afirma que la multiplicidad de las creaturas procede de la unidad en la medida en que la mente divina precontiene todas las cosas compuestas intelectual y ejemplarmente. Y, en tercer lugar, se ve que la unidad sustancial de las creaturas compuestas depende del intelecto divino en la medida en que éste asigna, en el acto creativo, la terminación de su naturaleza. Las creaturas conservan esta unidad sustancial mientras que conservan su *actus essendi*, medido intrínsecamente por su esencia especificante.

---

ipsius esse. Nam ipsum esse creatum non est finitum si comparetur ad creaturas, quia ad omnia se extendit; si tamen comparetur ad esse increatum, invenitur deficiens et ex praecogitatione divinae mentis, propriae rationis determinationem habens».

[93] *Ibid.*, n. 979: «Ipsa enim unitas universi procedit ab unitate divinae mentis».

[94] *Ibid.*, n. 990: «Et ipsum unum divinum est causa omnium et non solum particularium entium, sed etiam omnium totorum, idest entium universalium et est simul cum omnibus et ante omnia, quia scilicet sua aeternitate continet omnium durationes et excedit; et est super omnia sublimitate suae naturae et singulariter sua celsitudine ab omnibus separatum existens; et cum sit unum supersubstantiale, ipse est super ipsum unum existens, idest super unum creatum, quod in existentibus creatis invenitur; et ipsum unum existens terminat, idest dat terminationem propriae rationis uni creato, quod non est superexistens, sed existens, quasi intra genus existentium contentum».

[95] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 18: «Ante omnem multitudinem oportet invenire unitatem. In omni autem composito est multitudo. Igitur oportet id quod est ante omnia, scilicet Deum, omni compositione carere».

2.2 La fundación teológica del *ens in ordine ad aliud*

2.2.1 La fundación teológica del *aliquid*

La fundación ontológica del *aliquid* revela fuertemente la diferencia entre la diversidad originaria de Dios, que es diferente de los demás no por la adición de algo, sino *por sí mismo*, y la diversidad de las creaturas, que tienen un ser propio y diferente por la medición intrínseca de la esencia.

En su libro *Differenza e contraddizione*, G. Ventimiglia expone la crítica tomista a la tesis platónica del «*idem in alio*»: es decir, para santo Tomás, el ser que es participado en las creaturas por parte de Dios no permanece el mismo (*idem*) en los demás, sino que es otro o diferente en los demás. Escribe Ventimiglia, comentando *In VII Phys*., lect. 8:

> O el *idem* es al mismo tiempo originariamente *aliud*, o no hay manera de diferenciarlo en virtud de un *aliud* externo a él. En otras palabras, o el *idem* se diferencia no por otra cosa sino por sí mismo, o, en fin, no podrá diferenciarse[96].

La fórmula platónica del *idem in alio* está bien cuando se trata de una diferenciación con una conveniencia en una especie o en un género. Por otra parte, «las cosas que difieren según la fórmula *aliud in alio* corresponden a cosas diversas, en cuanto que "*in nullo modo conveniunt*" y *non differunt aliquo modo, sed seipsis*"»[97]. En pocas palabras, lo que se debe evitar es tratar el ser como un género unívoco.

Siguiendo la exposición de Ventimiglia, vemos que santo Tomás es claro al elencar el "*diversum*" entre las *passiones entis*: «Como lo uno y lo múltiple, así lo idéntico y lo diverso no son propios de un solo género, sino que son en cierto modo las *passiones* del ente en cuanto ente»[98]. De manera similar en que el ente y el uno, lo *diversum* está dividido según los diez predicamentos, un signo evidente de su trascendentalidad[99]. También

---

[96] G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*. *Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milan 1997, 149.

[97] *Ibid.*, 150.

[98] TOMÁS DE AQUINO, *In Boethii De Trinitate*, q. 4, a. 1 ad 3: «Sicut unum et multa, ita idem et diversum non sunt propria unius generis, sed sunt quasi passiones entis, in quantum est ens».

[99] TOMÁS DE AQUINO, *In V Metaph*., lect. 12, n. 930: «Quia enim unum et ens dicuntur multipliciter, oportet quod ea quae dicuntur secundum ea, multipliciter dicantur; sicut idem et diversum, quae consequuntur unum et multa, et contrarium, quod sub diverso

multitudo es elencado entre los trascendentales: la división formal por oposición (y no la división cuantitativa) causa la multitud y ésta es de los trascendentales[100]. Para Tomás, la *multitudo* no proviene del no-ente, sino del ente mismo: «la multiplicidad es causada por el ente»[101]. Santo Tomás aclara que cuando se habla de la multiplicidad como un trascendental, se trata de una *multitudinem extrinsecam* (que sería *in ordinem ad aliud*) y no de una *multitudinem intrinsecam* (que se opone a la unidad del ente)[102]. Entre el uno trascendental (*indiviso in se*) y el *aliquid* trascendental (*diviso ab alio*) hay identidad *secundum rem* (porque se predican del mismo ente) y distinción *secundum rationem* (porque se dicen de modos diversos); entre el uno, como principio de los números, y la multiplicidad, en cambio, hay oposición de privación[103].

Santo Tomás distingue claramente entre la causa de la pluralidad en las realidades primeras y simples y la causa de la pluralidad en las realidades posteriores y compuestas[104]: «En las realidades posteriores y compuestas, en efecto, la causa de la división en sentido cuasi formal (es decir, aquello en razón de lo que adviene la división) es la diversidad de las realidades simples y primeras»[105]. Las realidades primeras y simples, en cambio, se

---

continetur. Et ita oportet, quod diversum dividatur secundum decem praedicamenta, sicut ens et unum».

[100] TOMÁS DE AQUINO, *In III Phys*., lect. 12: «Circa quod sciendum est quod divisio […] multitudinem causat. Est autem duplex divisio: una formalis, quae est per opposita; et alia secundum quantitatem. Prima autem divisio causat multitudinem, quae est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa». Cf. *Summa theologiae*, I, q. 30, a. 3: «Alia est divisio formalis, quae fit per oppositas vel diversas formas, et hanc divisionem sequitur multitudo quae non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa».

[101] TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 16 ad 3: «multitudo autem causatur ex ente».

[102] *Ibid.*: «Sciendum autem, quod duplex est unum; quoddam scilicet quod convertitur cum ente, quod nihil addit supra ens nisi indivisionem; et hoc unum privat multitudinem, in quantum multitudo ex divisione causatur; non quidem multitudinem extrinsecam quam unum constituit sicut pars; sed multitudinem intrinsecam quae unitati opponitur. Non enim ex hoc quod aliquid dicitur esse unum, negatur quin aliquid sit extra ipsum quod cum eo constituat multitudinem; sed negatur divisio ipsius in multa».

[103] *Ibid.*: «Aliud vero unum est quod est principium numeri, quod supra rationem entis addit mensurationem; et huius unius multitudo est privatio, quia numerus fit per divisionem continui. Nec tamen multitudo privat unitatem totaliter, cum diviso toto adhuc remaneat pars indivisa; sed removet unitatem totius».

[104] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Boethii De Trinitate*, q. 4, a. 1: «Causa autem divisionis aliter est accipienda in posterioribus et compositis et in primis et simplicibus».

[105] *Ibid.*: «In posterioribus namque et compositis causa divisionis quasi formalis, id est ratione cuius fit divisio, est diversi simplicium et priorum».

dividen en virtud de sí mismas[106]. El primer ente creado introduce la pluralidad respecto a su causa, el primer ente increado, precisamente porque no coincide con ella.

El primer ente increado es imitado por las diversas creaturas bajo aspectos diversos. El aspecto por el que un efecto imita la causa primera puede ser aquel por el que otro efecto se aleja de ella, y viceversa. Esta diversidad de imitaciones requiere la intervención de la ciencia de Dios, que puede medir los entes, determinando sus esencias. En consecuencia, la fundación teológica encuentra la causa extrínseca de la distinción y la multiplicidad de las cosas en la sabiduría divina:

> La distinción y la multiplicidad de las cosas provienen del primer agente, que es Dios. En efecto, Él ha producido las cosas en el ser para comunicar su bondad a las creaturas, y para representarla por medio de ellas. […] La causa de la distinción de las cosas proviene de la sabiduría divina[107].

De la noción de *distinción* y *multiplicidad*, se enseña también que la sabiduría divina es la causa de la *diversidad* o *desigualdad* de las cosas[108].

El *Comentario al Libro de las Causas*, prop. 24 evidencia la necesidad de explicar la diversidad de las cosas de dos modos: extrínsecamente a través de la acción de la primera causa sapiente e intrínsecamente por los diversos recipientes, o sea, por las esencias que reciben el ser[109]. No se puede reconducir toda la diversidad de los efectos creados a la diversidad de los recipientes, porque implicaría que los recipientes no tienen origen de la causa primera[110]. Por tanto, hay que afirmar que la primera diversidad de las

---

[106] Cf. *Ibid.*: «Et ideo pluralitatis vel divisionis primorum et simplicium oportet alio modo causam assignare. Sunt enim huiusmodi secundum se ipsa divisa».

[107] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 47, a. 1: «Unde dicendum est quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. […] Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum».

[108] *Ibid.*, I, q. 47, a. 2: «Et ideo dicendum est quod, sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inaequalitatis». Cf. *Ibid.*, I, q. 65, a. 3 ad 2: «Et ideo etiam est, secundum diversa cognita, diversorum productorum causa per suam sapientiam, sicut et artifex, apprehendendo diversas formas, producit diversa artificiata».

[109] TOMÁS DE AQUINO, *In Librum De Causis*, lect. 24: «Diversitas enim receptionis ex duobus potest contingere: quandoque quidem ex agente sive influente, quandoque autem ex recipiente».

[110] *Ibid.*: «Est autem attendendum quod duplex est actio causae primae: una quidem secundum quam instituit res, quae dicitur creatio, alia vero secundum quam res iam institutas regit. In prima igitur actione non habet locum quod hic dicitur, quia, si oportet

cosas, es decir, la relativa a las diversas naturalezas que ellas poseen, «no deriva de alguna diversidad de recipientes, sino de la causa primera; y no porque en ella haya alguna diversidad, sino en cuanto conoce las diversidades»[111]. En efecto, Dios, como primera causa, actúa según su propia sabiduría y crea los diversos grados de los entes para la perfección del universo.

La esencia divina abarca en sí la nobleza de todas las creaturas, no por vía de composición, sino de perfección[112]. El intelecto divino puede abarcar en su propia esencia lo que es propio de cada ser, conociendo en lo que imita la esencia divina, y en lo que cada ser se aleja de la perfección de ella[113]. Hay una cierta distinción y pluralidad de formas intelectivas en el intelecto divino en la medida en que tiene en sí la *ratio* de cada cosa: la *ratio* de una cosa se distingue de la *ratio* de otra. Esta diversificación adviene «en la medida en que Dios conoce la relación de semejanza que toda creatura tiene con Él, las razones de las cosas no son múltiples y distintas en el intelecto divino, salvo en la medida en que Dios conoce que las cosas pueden asemejarse a Él de diversas maneras»[114].

---

omnem diversitatem effectuum reducere in diversitatem recipientium, oportebit dicere quod sint aliqua recipientia quae non sint a causa prima, quod est contra id quod dictum est supra, 18 propositione: res omnes habent essentiam per causam primam».

[111] *Ibid.*: «Unde oportet dicere quod prima diversitas rerum secundum quam habent diversas naturas et virtutes, non sit ex aliqua diversitate recipientium sed ex causa prima, non quia in ea sit aliqua diversitas sed quia est diversitatem cognoscens, est enim agens secundum suam scientiam; et ideo diversos rerum gradus producit ad complementum universi».

[112] TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 54: «Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis».

[113] *Ibid.*: «Intellectus igitur divinus id quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentiam imitetur, et in quo ab eius perfectione deficit unumquodque».

[114] *Ibid.*: «Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius; distinctio autem est pluralitatis principium: oportet in intellectu divino distinctionem quandam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id quod est in intellectu divino est propria ratio diversorum. Unde, cum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis quam habet unaquaeque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sint plures vel distinctae nisi secundum quod Deus cognoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi».

2.2.2 La fundación teológica del *verum*

Para explicar la verdad divina, Jan A. Aertsen pone en evidencia dos argumentos de santo Tomás[115]. La primera parte del hecho de que hay la misma disposición, o sea, el mismo orden causal, en el ente y en la verdad y del hecho de que Dios es el ente primero y la causa del ser. De estas dos premisas, se concluye que Dios, en cuanto que es la causa del ser, es también la verdad primera y la causa de la verdad de los demás[116].

El otro argumento está fundado sobre la noción de medida. La noción de verdad, se explica, presupone una medida para la adecuación de la cosa y del intelecto. La medida de la verdad de las cosas puede ser solo un intelecto productivo, el del Creador. Aquí, santo Tomás invoca el principio «lo que es la medida en algún género es lo más perfecto de ese género»[117]. Del hecho de que la verdad de una cosa es medida por el intelecto divino, se concluye que Dios es la más perfecta y la más alta verdad:

> La verdad divina es la medida de toda verdad. Pues la verdad de nuestro intelecto está medida por la realidad que está fuera del alma: en efecto, nuestro intelecto se denomina verdadero por el hecho de que se adecúa a las cosas; pero a su vez la verdad de las cosas es medida en relación con el intelecto divino, que es la causa de ellas […]. Puesto que Dios, además, es el primer intelecto y el primer inteligible, es necesario que la verdad de cualquier intelecto se mida por su verdad, si es cierto, como enseña el Filósofo en el décimo libro de la *Metafísica*, que «cada cosa es medida por el primero de su propio género». Por lo tanto, la verdad divina es la primera, suprema y perfectísima verdad[118].

Otro aspecto de esta relación es el del *orden* al intelecto: la verdad de la cosa conocida está ordenada *per se* al intelecto divino, en tanto que ha sido

---

[115] Cf. J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 370.

[116] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent*., d. 19, q. 5, a. 1; *Summa contra Gentiles*, I, cap. 62.

[117] TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 62: «Illud quod est mensura in unoquoque genere, est perfectissimum illius generis».

[118] *Ibid.*: «Sed divina veritas est mensura omnis veritatis. Veritas enim nostri intellectus mensuratur a re quae est extra animam, ex hoc enim intellectus noster verus dicitur quod consonat rei: veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum, qui est causa rerum, […]. Cum etiam Deus sit primus intellectus et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cuiuslibet eius veritate mensuretur: si unumquodque mensuratur primo sui generis, ut Philosophus tradit, in X *Metaphysicae*. Divina igitur veritas est prima, summa et perfectissima veritas».

creada por Dios y en cuanto que es conocida por Él; en referencia a cualquier otro intelecto está ordenada solamente *per accidens*[119].

En otro texto, santo Tomás reúne tanto la diversificación del ser a partir del ser divino, como causa eficiente-ejemplar (problema del *aliquid*), como la multiplicación de la verdad creada a partir de la verdad divina:

> Por eso digo que, así como hay un único ser divino mediante el cual todas las cosas son como por el principio eficiente ejemplar, y, sin embargo, en las diversas cosas hay un ser diverso, con el que formalmente la cosa es, así también hay una única verdad, a saber, la divina, mediante la cual todas las cosas son verdaderas como por el principio eficiente ejemplar; sin embargo, hay varias verdades en las cosas creadas, mediante las que se dice que son verdaderas formalmente[120].

Cada ente tiene la verdad de su propia naturaleza en cuanto imita la ciencia divina[121]. De Dios provienen tanto el ser como la forma[122], por la que el ente creado se conforma al intelecto divino: «En consecuencia, una cosa es llamada verdadera en cuanto que tiene su forma propia según la cual el arte divino es imitado. […] Y de este modo, el ente y lo verdadero son convertibles, porque toda cosa natural, por su forma, está conformada al arte divino»[123].

Habiendo establecido que Dios es la primera verdad y la causa de la verdad de las creaturas en tanto que es la causa del ser, y que Dios es la causa mensurante en tanto que la verdad de la creatura es medida por el intelecto divino, podemos precisar mejor la naturaleza de esta causalidad. El

---

119 Francisco Fernández Labastida, «Il fondamento *teo-logico* della verità. Il rapporto fra essere, verità e *logos* alla luce del *Perì Hermeneías* di Aristotele e del commento di san Tommaso d'Aquino», *Acta philosophica* 18 (2009), 23-24.

120 Tomás de Aquino, *In I Sent*., d. 19, q. 5, a. 2: «Unde dico, quod sicut est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter».

121 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 12 ad 3: «Unumquodque enim intantum habet de veritate suae naturae, inquantum imitatur Dei scientiam».

122 Cf. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 8.

123 Tomás de Aquino, *In I Perih*., lect. 3, 30: «Et quia omnia etiam naturalia comparantur ad intellectum divinum, sicut artificiata ad artem, consequens est ut quaelibet res dicatur esse vera secundum quod habet propriam formam, secundum quam imitatur artem divinam. Nam falsum aurum est verum aurichalcum. Et hoc modo ens et verum convertuntur, quia quaelibet res naturalis per suam formam arti divinae conformatur».

Aquinate sostiene que lo verdadero añade al ente «una relación con la forma ejemplar; en efecto, una cosa se dice verdadera en la medida en que imita el ejemplar divino, o tiene una relación con la facultad cognoscitiva»[124]. Esta imitación y ejemplaridad se explica como una adecuación: «La cosa misma, gracias a la especie que tiene, se adecúa al intelecto divino como el artefacto al arte, y gracias a la misma especie es capaz de adecuar a sí mismo nuestro intelecto»[125].

2.2.3 La fundación teológica del *bonum*[126]

De fundamental importancia para la fundación ontológica y teológica del *bonum* es la distinción entre la bondad sustancial de un ente (*bonum simpliciter*) y la bondad consecuente a su operación (*bonum secundum quid*)[127]. Un ente es bueno en la medida en que tiene ser: lo que es bueno es apetecible en cuanto es perfecto, y es perfecto en cuanto es en acto, y es en acto en la medida en que tiene ser. Ahora bien, cuando un ente no es su bondad, quiere decir que ha recibido su bondad de otro que es bueno por esencia:

> Lo que es bueno, pero no es su bondad, se dice bueno por participación. Pero lo que se dice por participación presupone otro del que recibe la bondad. Ahora bien, en esto no se puede volver al infinito: pues en la serie de las causas finales no se procede al infinito, siendo el infinito incompatible con el fin; mientras que el bien tiene la noción d fin. Por

---

[124] TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3: «verum relationem ad formam exemplarem; ex hoc enim unumquodque verum dicitur quod imitatur exemplar divinum, vel relationem ad virtutem cognoscitivam».

[125] TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 5 ad 2: «Res enim ipsa ex specie quam habet, divino intellectui adaequatur, sicut artificiatum arti; et ex virtute eiusdem speciei nata est sibi intellectum nostrum adaequare».

[126] La exposición completa de la fundación teológica del *bonum* supera los límites de este artículo. Por tanto, ofrezco solo los puntos esenciales.

[127] Cf. A. CONTAT, «*Esse, essentia, ordo*…», 10: «En efecto, el ente sustancial, por su acto de ser, es ente en sentido absoluto (*simpliciter*), porque es lo que tiene el ser, mientras que el accidente y, por tanto, la operación se llaman ente en sentido relativo (*secundum quid*), porque no tienen el ser, sino que más bien algo es a través de ellos. Al revés, en cambio, el ente no puede ser considerado bueno en sentido pleno, hasta que no haya alcanzado la última perfección de la que es capaz y que no le viene dado por su sustancia. Hay, por tanto, dos grados de bondad en toda creatura, el primario y relativo (*secundum quid*) consecutivo al *esse* en cuanto sustancial, y el último y absoluto (*simpliciter*) consecutivo a la operación, que es un ser en acto de tipo accidental».

> eso, se debe llegar a un primer bien, que no es bueno por participación, o sea, en orden a otra cosa, sino por esencia. Pero esto es Dios. Por lo tanto, Dios es su misma bondad[128].

En la *Summa contra Gentiles* (I, cap. 37), el Aquinate demuestra la bondad de Dios con cuatro argumentos: a partir de su perfección; de su inmovilidad en cuanto que es el primer motor inmóvil es el primer deseado; de su ser en acto; y de su acción difusiva en cuanto que el bien tiende a difundirse a sí mismo y a ser. En general, sus reflexiones sobre el *bonum* giran siempre en torno a las nociones de apetibilidad, de perfección, de semejanza, de finalidad, y de orden. Este hecho es evidente en el capítulo 40 de la *Summa contra Gentiles*, I. En el primer argumento, se afirma que «la bondad de cada cosa es su perfección». Y, en el tercero, se añade:

> Como toda cosa no es apetecible sino por el fin, y la bondad no consiste más que en la apetibilidad, hay que decir que toda cosa es buena, o porque es el fin, o porque está ordenada al fin. Así que el fin último es aquel del que todas las cosas reciben la razón de bien. Pero el fin último es Dios, como veremos en seguida [III, cap. 17]. Por tanto, Dios es el bien de todos los bienes[129].

Aquello por lo que cada cosa está ordenada al fin es su operación[130]. Se puede decir también que «el fin de cada cosa es su operación propia, pues ésta es su segunda perfección»[131]. Las cosas no están ordenadas a la bondad divina solo en cuanto actúan, sino también en cuanto son; pues en cuanto son contienen una semejanza con la bondad divina, que es el fin de las

---

[128] TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles,* I, cap. 38: «Unumquodque bonum quod non est sua bonitas, participative dicitur bonum. Quod autem per participationem dicitur, aliquid ante se praesupponit, a quo rationem suscipit bonitatis. Hoc autem in infinitum non est possibile abire: quia in causis finalibus non proceditur in infinitum, infinitum enim repugnat fini; bonum autem rationem finis habet. Oportet igitur devenire ad aliquod bonum primum, quod non participative sit bonum per ordinem ad aliquid aliud, sed sit per essentiam suam bonum. Hoc autem Deus est. Est igitur Deus sua bonitas».

[129] *Ibid.*, I, cap. 40: «Cum unumquodque appetibile sit propter finem; boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile: oportet quod unumquodque dicatur bonum vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem. Finis igitur ultimus est a quo omnia rationem boni accipiunt. Hoc autem Deus est, ut infra probabitur. Est igitur Deus omnis boni bonum».

[130] *Ibid.,* III, cap. 22: «Quod ultimum per quod res unaquaeque ordinatur ad finem, est eius operatio: diversimode tamen, secundum diversitatem operationis».

[131] *Ibid.,* III, cap. 25: «Propria operatio cuiuslibet rei est finis eius: est enim secunda perfectio ipsius».

cosas[132].

Las creaturas son buenas, pero están en la vía hacia una bondad y perfección superiores:

> Pues teniendo el bien razón de perfección y de fin, según la doble perfección y el doble fin de la creatura se puede considerar que tiene una doble bondad. En efecto, la perfección de una creatura puede ser considerada en cuanto se encuentra constituida en su naturaleza, y éste es el fin de su generación o de su producción; la otra perfección, en cambio, es la que la creatura alcanza mediante su movimiento o su operación, y éste es el fin de su movimiento o de su operación[133].

Santo Tomás presenta la doble bondad creatural también en su *Comentario al De Hebdomadibus de Boecio*. La primera bondad es aquella por la que se dice que las creaturas se dicen buenas en virtud de su relación con el primer bien: el ser y todo lo que está en la creatura es causado por el primer bien. La otra bondad está considerada en las creaturas en sentido absoluto, en la medida en que son perfectas en el ser y en el obrar: «y tal perfección no compete a los bienes creados según su propio ser esencial, sino según algo añadido que se indica como su virtud»[134].

---

[132] Cf. *Ibid.*, III, cap. 65: «In finem autem ultimum quem Deus intendit, scilicet bonitatem divinam, ordinantur res non solum per hoc quod operantur, sed etiam per hoc quod sunt: quia inquantum sunt, divinae bonitatis similitudinem gerunt, quod est finis rerum».

[133] TOMÁS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, I, cap. 109: «Cum enim bonum habeat rationem perfectionis et finis, secundum duplicem perfectionem et finem creaturae attenditur duplex eius bonitas. Attenditur enim quaedam creaturae perfectio secundum quod in sua natura persistit, et haec est finis generationis aut factionis ipsius. Alia vero perfectio ipsius attenditur, quam consequitur per suum motum vel operationem, et haec est finis motus vel operationis ipsius».

[134] TOMÁS DE AQUINO, *In Boethii De Hebdomadibus*, lect. 4: «Est enim considerandum secundum praemissa, quod in bonis creatis est duplex bonitas. Una quidem secundum quod dicuntur bona per relationem ad primum bonum; et secundum hoc esse eorum, et quidquid in eis a primo bono, est bonum. Alia vero bonitas consideratur in eis absolute, prout scilicet unumquodque dicitur bonum, inquantum est perfectum in esse et in operari. Et haec quidem perfectio non competit creatis bonis secundum ipsum esse essentiae eorum, sed secundum aliquid superadditum, quod dicitur virtus eorum». Con la distinción entre bondad en sentido relativo (*secundum quid*: bondad sustancial) y bondad en sentido absoluto (*simpliciter*: bondad accidental), el Aquinate aborda, en *De veritate*, q. 21, a. 5, las tres opiniones de Agustín, *De causis* y Boecio, sobre la bondad participada de las creaturas. Tomás interpreta las dos primeras según la bondad sustancial: en Dios hay identidad entre su esencia y su bondad, mientras que en la creatura la perfección es añadida (*superaddita*) a la esencia; en segundo lugar, el grado de bondad depende del grado de ser,

El cuadro teorético de la doble bondad es el esquema de *exitus a principio – reditus in finem*. El *ordo ad bonum* de la creatura es la inclinación ulterior a la perfección que es causada por la sustancia constituida por el *esse* y por la esencia, o sea, por su medida especificante[135]. «Saliendo del creador a través del don de su propio acto de ser medido por su esencia correlativa, la sustancia creada está ordenada así a una perfección ulterior, que provendrá del operar»[136]. El operar de la sustancia creada, la hace pasar de la bondad *secundum quid* de la esencia sustancial en acto, a la bondad *simpliciter* de la operación accidental perfectiva. A través de la operación, la creatura espiritual buscará reposar en su fin y poseer de modo parcial (de modo participado) su fin.

En síntesis, la relación causal entre la bondad divina y la creatura es triple: «toda cosa se dice buena de la bondad divina como de la primera causa ejemplar, eficiente y final de toda bondad»[137]. Como causa eficiente, Dios produce el ser y la esencia correlativa de la creatura a la que corresponde un grado de bondad; del hecho de que Dios es la causa eficiente, se sigue que la creatura tiene en sí misma una semejanza con la bondad divina; finalmente, Dios ordena la creatura a sí misma como a su fin y segunda perfección.

Conclusión

En conclusión, a través de una sistematización de los textos del Aquinate, hemos llegado al conocimiento (sabiduría) de las líneas causales que discurren entre las *passiones entis* de las creaturas y el divino.

En la fundación ontológica de los trascendentales, toda propiedad trascendental de las creaturas hace referencia, de algún modo, a la composición real y revela aspectos fundamentales del ser mismo. Se llega a la composición real de esencia y ser en el ente por participación a través del método de la *resolutio secundum rationem*. Este ente compuesto es uno por su ser y diverso por la adición real de la esencia. Es inteligible y apetecible en cuanto está en acto, pero está ordenado, a causa de la composición real, a

---

y así Dios es bondad por esencia y la creatura tiene la bondad por participación. A estas dos, añade la ordenación de las creaturas a Dios como causa final.

[135] Cf. A. CONTAT, «*Esse, essentia, ordo*…», 24.

[136] *Ibid.*, 29.

[137] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 6, a. 4: «Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis».

una perfección última, alcanzable a través de su operación propia.

En la fundación teológica, la limitación de los trascendentales en lo creado exige la existencia de una causa suprema que produce la perfección creada, mide la perfección y ordena y gobierna hasta una perfección última. Hemos visto que el método de la *resolutio secundum rem* es capaz de identificar estas diversas relaciones entre el trascendental en lo creado y el trascendental en lo divino.

Es de notar la intervención frecuente de la causalidad ejemplar: el ente creado imita la naturaleza divina y posee una semejanza de la naturaleza divina; la esencia está determinada por la idea ejemplar divina correspondiente; la unidad divina precontiene ejemplarmente la multiplicidad de lo creado; la diversidad de las creaturas es obra de la sabiduría divina; las creaturas se adecuan a sus ejemplares; y a través de la providencia divina (*ratio ordinis rerum ad finem*) las creaturas están ordenadas a su fin.

He aquí un cuadro resumido de nuestras conclusiones:

Fundación teológica de los trascendentales	
ENS	Dios, el *Ipsum Esse Subsistens*, es la causa eficiente (producción) y la causa ejemplar (la naturaleza que es imitada) del ser participado de la creatura.
RES	La idea divina es la causa formal extrínseca que mide y determina la esencia creada.
UNUM	La unidad de Dios es el principio de toda unidad en cuanto es la causa eficiente del compuesto y la medida de toda cosa en cuanto asigna la terminación de la naturaleza creada.
ALIQUID	La sabiduría divina es la causa formal extrínseca de la distinción, diversidad y multiplicidad de las creaturas.
VERUM	La primera verdad es la causa de la verdad de las cosas en la medida en que la esencia de la sustancia creada se adecúa a la idea divina, es decir, a la esencia divina conocida por Dios como imitable participable.
BONUM	La sustancia creada, constituida en su primera perfección, desea la bondad divina y está ordenada, a través de la providencia divina, a la bondad divina como a su fin último (su segunda perfección), que se alcanza a través de la operación más alta de la que es capaz.